

Цветна симболика и култ реликвија у средњовековној Србији

Даница Поповић

Веселиће се ђустош и процветати као ружа...
(Ис 35, 1)

UDC 271.22(=163.41)-543.2-526.7-36
75.043/046(497.11 Žiča)“12”

Предмет рада јесте чудесно израштање цветова на гробу српског архиепископа Јевстатија I које описује његов живојописац Данило II. Та епизода разматрана је у ширем контексту богословског наука о реликвијама, где цветна симболика, као метафора обнове живога и рајских насеља, заузима истакнуто место. Ово схватање илустрировано је примерима из српских прославних састанака, као и из декорације надгробних споменика. Учињен је такође покушај да се пронађу разлоге због којих се чудо са цветовима збило управо на гробу архиепископа Јевстатија.

Житије архиепископа Јевстатија I (1279–1286), заслужног поглавара српске цркве и светитеља, представља веома занимљив извор за проучавање култа моштију код Срба. То не изненађује када се зна да је житије потекло из пера Данила II, једног од најзнаменитијих Јевстатијевих наследника на трону српске цркве, ученог Светогорца и осведоченог znalца хагиографског књижевног жанра.¹ Казујући „житије и живот“ свог уваженог претходника, Данило подробно приповеда о догађајима који чине кључну етапу у процесу светитељског прослављања, а то су уснуће Јевстатијево и посмртна збивања око његовог гроба. Јевстатије је, попут већине светих људи, предосетио своју смрт. Опростио се, смирен и са осмехом на лицу, од „целог сабора власти његове духовног садржања“ и предао дух свој у руке Господње. Затим је сахрањен, уз прописне почасте, у „мраморну раку“ коју је себи унапред припремио у катедраалном храму — жичкој Спасовој цркви. У складу са устаљеним ритуалом везаним за светитељско прослављање, неколико година после сахране око гроба су се почела јављати „пречудна знамења“ — светлост свећа и жамор „множине, тисућу гласова“. Уследило је чудесно исцељење неизлечиво оболелог човека, припелог у Жичу са чврстом вером, коме се Јевстатије јавио у сну.²

Та збивања претходила су великом чуду, које је, колико нам је познато, јединствен пример у српској реликвијарној пракси средњег века. С обзиром на то да је управо оно предмет нашег огледа, опис догађаја наводимо у целости: „И пошто су почела да бивају таква чудеса код гроба светог, и једнога дана нађоше како су прорасла три цвета из његове мраморне раке, украшена предивном лепотом изгледа, а није могуће исказати чему су слични. Јер ваистину они не беху од земаљске влаге или од сједињења са цвећем, које расте из земље; но, јој чу- да, како сухи камен стојећи унутра у цркви, од многога времена, да уроди мирисним цветовима, на обновљење

телу преосвећенога! Сви видевши ово чудно виђење, разумеше да је милост Божја на преподобнима и посета на избраницима његовим.“ Цветне метафоре заступљене су и у *Служби светом архиепископу Јевстатију*, коју је такође сачинио Данило II. Тако се у стихире (глас шести) и икосу парафразирају стихови Пс 92, 12–14 („Праведник се зелени као финик, као кедр на Ливану узвишује се. Који су засађени у дому Господњем, зелене се у дворовима Бога нашега“): „... и тако као финикс процвета у дому Господњем засадив се“, односно „процветао си у дому његовом као красни финикс засађен у дому Господњем, умножио си као кедр чеда своја“,³ док у првој песми канона стоји: „... јер засветли светлост засјавши од земаљске немоћи, а цвет архијерејски процветавши богоугодно појаше: појмо Господу, јер славно прослави.“⁴

Смисао поменутих исказа нужно је сагледавати на ширем плану, у оквирима средњовековне теологије реликвија, у којој цветна симболика има значајну улогу. Близка веза између светитељских моштију и цвећа води порекло још од мартиролошке традиције и почива на схватању да је небеско обиталиште мученика рајски *locus aeternus*, врт са извором свеже воде, бујним растињем и обиљем цвећа.⁵ Добро је познато да је таква визија *paradeisos*-а — као врста реконструкције Еденског врта, изгубљеног Адамовим падом, и вид антиципације будућег рајског насеља — представљала опште место византијске традиције. Она је свој пун израз нашла у манастирским вртovima, замишљеним као земаљска слика наднебесја, на чијим се цветним, мирисним пољима настањују праведници.⁶ Штавише, реч *παράδεισος* понекад је, као у

¹ Данило Други. *Живојо краљева и архиепископа српских*, ед. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988, 192–212; о архиепископу Јевстатију I в. Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве* 1, Београд 1991, 149–150; за основне податке о његовом култу в. Ј. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965, 79–81.

² Данило Други, 207–210; о ритуалима везаним за светитељско прослављање в. Д. Поповић, *Под окриљем светлости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, passim (са библиографијом).

³ Данило Пећки. *Служба светом архиепископу Јевстатију*, in: *Србљак* 2, ед. Ђ. Трифуновић, Београд 1970, 53, 69.

⁴ *Ibid.*, 61.

⁵ P. Cox Miller, „The Little Blue Flower Is Red“: Relics and the Poetizing of the Body, *Journal of Early Christian Studies* 8/1 (2000) 227–233 (са изворима и литературом).

⁶ J. Wolschke-Bulmahn, *Zwischen Kepos und Paradeisos: Fragen zur byzantinischen Gartenkultur*, *Das Gartenamt* 41 (1992) 221–228; J. Delumeau, *History of Paradise. The Garden of Eden in Myth and Tradition*, New York 1995; в. и зборнике радова: *Medieval Gardens*, ед. E. B.



Сл. 1. Пећка патиријарија, црква Светог Димитрија, саркофаг архиепископа Никодима

Житију светог Луке из Ситириса, синоним за манастирски врт.⁷ Међу цветовима посебно снажну симболичку снагу имали су крин и ружа, који су сматрани рајским биљем, цвећем мучеништва, као и чедности.⁸ У раној хришћанској егзегези често се користи цветна метафорика када се описују тела мученика. Григорије из Тура, говорећи о елевацији тела бискупа Григорија од Лангреа, пореди његово лице са црвеном ружом, а тело с љиљаном, исказујући уверење да је покојник већ припремљен за будући васкрс мртвих.⁹ Крајња последица таквих схватања јесте поистовећивање мученика са цветовима — они постају *flores martyrum*, а њихова тела стичу статус рајских цветова.¹⁰

Проблем односа реликвија и цвећа обухвата неколико аспеката важних за разумевање епизоде на гробу архиепископа Јевстатија. С богословског становишта најбитније је схватање, дубоко укорено у античком свету, према којем је цвеће асоцијација на смрт и поновно рођење. Та идеја о моћи цвећа да се преображава, о подмлађивању и обнови живота, нашла је свој пун израз у сложеном и веома популарном обреду пролећних *dies rosationes*, када су гробови предака украшавани цвећем.¹¹ Христијанизовани облик тог схватања добро илуструју речи пророка Исаје (66, 14): „Видећете и обрадоваће се срце ваше и кости ће се ваше помладити као трава.“ Не треба посебно наглашавати да се догмат о васкрсу људског рода, омогућен крсном смрћу Христовом, о поновном рођењу и вечном животу, налази у самом средишту хришћанског наука. То се односи и на судбину и својства васкрслог тела, једно од питања хришћанске егзегезе о којима се много расправљало.¹²

Неодвојиви аспект проблематике јесте и феномен миомириса или благоухања, који је у непосредној и функционалној вези са цвећем. Новија истраживања убедљиво су показала колико су сложена и разуђена значења те топице, нарочито када је реч о односу благоухања и темељних хришћанских схватања о природи човековог тела, његовом

искупљењу и васкрсу, аскетској пракси или култу реликвија.¹³ Једна од полазних тачака хришћанске егзегезе била је порука исказана у Другој посланици Коринћанима (2, 14–16); она говори о Христовом „мирису познања“, који је протумачен као „мирис живота“, насупрот „мирису смрти“. У том смислу, као о антиципацији бесмртности, свети Амброзије говори о „мирису васкрсења“. За тог писца, који обилато користи флоралну поетику *Песме над ђесмама*, животни циклус цвећа добра је аналогија за икономију спасења — Христово рођење, дела, смрт и васкрс. Благоухање је продрло у свет захваљујући оваплоћењу, појачало се страдањем и смрћу и, најзад, раширило се васељеном након васкрса као миришљави дах живота.¹⁴ Јефрем Сирин, који

MacDougall, Washington 1986; *Byzantine Garden Culture*, ed. A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, Washington 2002.

⁷ *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris*, ed. C. L. Connor, W. R. Connor, Brookline 1994, 30–31.

⁸ *Lexikon des Mittelalters*, Bd. V, Stuttgart 1999, 1983–1984 (Lilie), Bd. VII, 1031–1032 (Rosen); D. Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters: am Beispiel der Gartenallegorie*, Tübingen 1982, 191 и *passim*; G. de Nie, *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987, 121–125.

⁹ За примере v. A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997², 120 (са изворима).

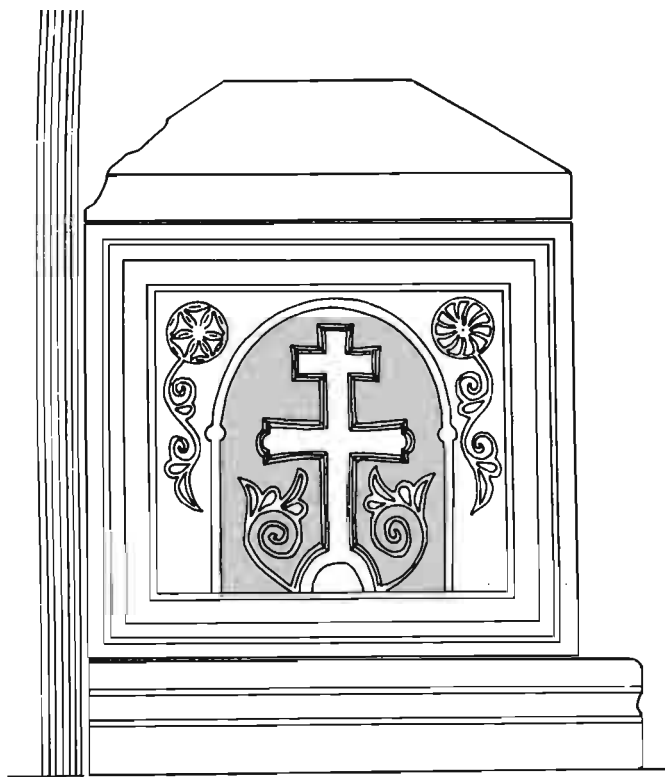
¹⁰ J. Ross, *Dynamic Writing and Martyr's Bodies*, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 338–340; Cox Miller, *op. cit.*, 230.

¹¹ A. S. Hocoy, *Rosaliae Signorum*, *Harvard Theological Review* 30 (1937) 22–27; Cox Miller, *op. cit.*, 228–229.

¹² A. E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Ithaca 1993; B. E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; Delumeau, *op. cit.*; cf. и C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.

¹³ S. Ashbrook Harvey, *Scenting salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006 (са исцрпно наведеним изворима и свом старијом литератуrom).

¹⁴ *Sancti Ambrosii De Spiritu Sancto libri tres*, ed. O. Faller, Wien 1964 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, 79) 38–40.



Сл. 2. Пећка патријаршија, црква Светог Димитрија, саркофаг архиепископа Никодима, детаљ бочне стране

је битно допринео успостављању богословских оквира наука о благоухању, образлагао је да су миомириси средство препознавања Божјег благослова, примања откривења и његовог одашања у свет, као приликом Силаска Светог Духа на апостоле.¹⁵ На тим основама почивало је и схватање хришћанске душе као врта који ће, захваљујући божанској храни, процветати и донети плодове.¹⁶

Рајско-есхатолошка симболика, када је о цветовима и миомирисима реч, имала је значајну улогу и у култу реликвија. Благоухање је, добро се зна, било једно од кључних показатеља светости, оно је сматрано „миомирисом живота“ и знамењем Божјег присуства. Сличан, трансцендентан смисао имале су и остале појединости повезане са обредом *elevatio* и *depositio* моштију: блистав и полихроман украс ковчега, различита мирисна уља и аромати, скуповени покрови за мошти, као и цвеће које се полагало на гроб.¹⁷ Реч је о појави коју су истраживачи, с dobrим разлозима, препознали као нарочиту врсту религиозног сензибилитета, који порекло има у касноантичком свету и његовом наглашеном афинитету према цвећу, јарким бојама и луминозним ефектима. Прихватајући ту „естетику“ и доводећи у блиску везу цвеће са крвљу и костима мученика, хришћани су стекли идејне основе али и одговарајући контекст који је омогућио да се земни остаци светих преобразе у реликвије.¹⁸

Треба, најзад, поменути још једну равну значења наше теме. Реч је о цвећу као о метафори побожности, врлине и аскетских вредности. „Миомирис врлине“, према Јовану Златоустом, потиче од трава које нису производ земље, већ су изникле из врлине што не вене и што заувек цвета.¹⁹ Та врста благоухања происходи из хришћанских врлина и подвига — побожности, добродетељи, поста и молитве — а нарочито из монашког начина живота. Веза између благоухања, цветне симболике и аскетизма представља особен топос, веома популаран у хришћанској литератури. Он такође има своје библијске предлошке, какви су Исаија 35, 1 („Радоваће се томе пустиња и земља

сасушена, веселиће се пустош и процветати као ружа“) и Пс 107, 35 („Он претвара пустињу у језера, и суху земљу у изворе водене“). Тако се Теоктист Студитски позива управо на текст Пс 107, 35 када описује обред елевације моштију патријарха Атанасија I Цариградског, тачније чудотворења која су се том приликом збила.²⁰ Појам пустиње егзегете тумаче на привидно парадоксалан начин, као анахоретски рај и простор обиља у којем цвета мноштво цветова — што је метафора монаха и њихових врлина.²¹ Постоји много примера. Рецимо, патријарх Игњатије (IX век) био је, као млад монах, „засађен у дому божјем као младица“ и, пошто је „цветао у боришту монашког живота“, његов подвиг врло је брзо уродио плодом.²² Према сведочењу Јована Касијана, ава Мојсије, угледни пустињски отац, „међу оним дивним цветовима одавао је нарочито пријатан мирис захваљујући подједнако и својим активним и својим контемплативним врлинама“.²³ Сличне поруке износи и Јефрем Сирин уз помоћ сугестивних поетских слика: описујући епитимију грађана Ниниве, Јефрем наводи да они „плету венце пупољака који не вене; уместо цвећа, они плету венце аскетског живота“.²⁴ Дакле, синтагма *desertum floridus* има не само снажну унутрашњу логику већ и прецизно поље значења, будући да је основни циљ пустињских отаца било стремљење ка томе да у свом животном амбијенту „реконструишу“ Еденски врт и тако антиципирају будућа рајска насеља.²⁵

Схватања из реликвијарне „идеологије“ и праксе византијског света имала су своју креативну рецепцију и на подручју балканских земаља. Мотив цвећа и његовог миомириса, као метафора раја, победе над смрћу и обнове живота у Христу, добио је примерено место и приликом грађења обласних и националних светитељских култова. О томе сведоче прославни састави сачињени за потребе култа. Тако се, на пример, у *Житију светог Јована*

¹⁵ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, ed. E. Beck, Louvain 1957 (*Corpus scriptorum christianorum orientalis*, 174–175), 11, 14; Ashbrook Harvey, *op. cit.*, 64–65.

¹⁶ *Sancti Ambrosii Opera*, pars IV, ed. K. et H. Schenkl, Wien 1897 (CSEL, 32) 5, 19–20; Ashbrook Harvey, *op. cit.*, 231.

¹⁷ A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, 134–149; v. и радове у зборнику *Les reliques. Objects, cultes, symboles*, ed. E. Bozoky, A.-M. Hévetius, Turnhout 1999 [нарочито J.-C. Schmitt, *Les reliques et les images*, 145–167, и A. Dierkens, *Du bon (et du mauvais) usage des reliquaires au Moyen Âge*, 239–252].

¹⁸ Cox Miller, *op. cit.*; v. такође eadem, „Differential Networks“: *Relics and Other Fragments in Late Antiquity*, *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 113–138.

¹⁹ PG 62, 2; Ashbrook Harvey, *op. cit.*, 164.

²⁰ A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline 1983, 60–61.

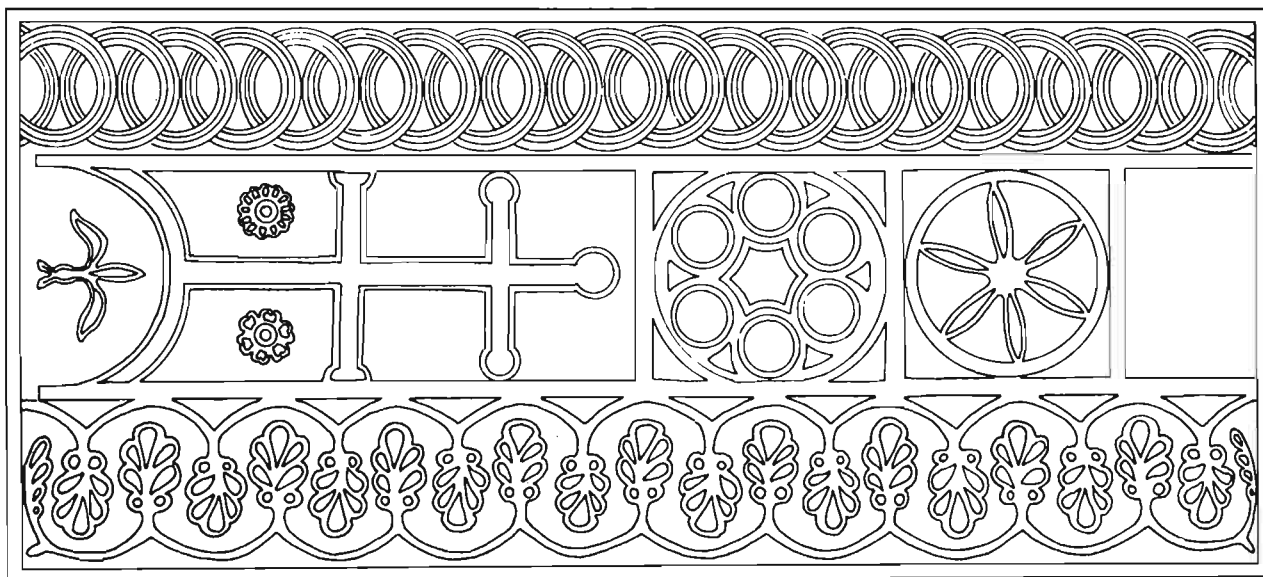
²¹ G. J. M. Beterling, *Les Oxympores desertum civitas et deseertum floribus*, *Studia monastica* 15 (1977) 7–15; Ashbrook Harvey, *op. cit.*, нарочито поглавље *Redeeming Scents: Ascetic Model*, 156–200 (са изворима и релевантном библиографијом).

²² PG 105, 493.

²³ *John Cassian. The Conferences*, ed. B. Ramsey, New York 1997, 41 (где је наведен и низ сродних примера).

²⁴ *Ephrem the Syrian. Hymns*, ed. K. E. McVey, New York 1989, 458.

²⁵ R. L. Wilken, *Loving the Jerusalem Below. The Monks of Palestine*, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York 1999, 240–250; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York — Oxford 1993, 213–236; D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem: The imagery of sacred space in making*, in: *Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре*, ed. A. M. Лидов (у штампи).



Сл. 3. Пећка ѓаѓријариѓија, црква Светѓог Димитрија, саркофаг уз јужни зид, горња ѓлоча

Рилског његове мошти пореде са „крином благоуханим“.²⁶ За нас је нарочито занимљив опис знамења на гробу светог Јоакима Осоговског јер представља непосредну аналогију за чудесну објаву моштију архиепископа Јевстатија. Хагиограф, наиме, приповеда да се у тренутку објављивања Јоакимовог тела земља подигла, а гроб окружио многим миомирисним цветовима.²⁷ Сличан репертоар топоса заступљен је, рецимо, и у *Служби ѓреносу моштију ѓаје Климентѓа Римског*. Климентове мошти ту се пореде са „дивним рајским цвећем“, цвећем које је „израсло и процветало у рајском врту“.²⁸

У српској средини те идеје могу се пратити од времена светог Саве и Стефана Првовенчаног, дакле од раздобља успостављања култа њиховог оца, родоначелника династије.²⁹ Стога је сасвим разумљиво то што мотив лозе и њених изданака, цветова и плодова већ у најранијем раздобљу државности постаје чинилац владарске идеологије. Наиме, метафоричним изједначавањем Немањине династије с лозом наглашавала се идеја о светородности и богоизабраности династије.³⁰ Тако у *Служби светѓом Симеону* Сава користи две поетске слике које су се потом редовно појављивале у прославним саставима посвећеним српским светим. Једна је уобичајена парафраза Пс 92, 12–14, о процветалом финику и кедру ливанском, али постављена у особен контекст: њихов раст и цветање у служби су множења „чеда“ Симеонових, што значи династије и „отачаства“. Сличан смисао имају и следећи стихови те службе: „... као многоплодна лоза грозд процвета, оче Симеоне.“³¹ Када је реч о светом Симеону — вредно је нагласити — идеја лозе и њеног животворног раста добила је своје отелотворење, а то су стварне лозе процветале око Симеоновог студеничког и хиландарског гроба. Хиландарској, која је преживела столећа, до наших дана приписују се чудотворна, исцелитељска својства.³² И Стефан Првовенчани, старији Симеонов син и наследник на престолу, одапиље истоветне поруке у похвали уграђеној у *Житије светѓог Симеона*: „Радуј се, рају који векујеш, красни и дивни! Радуј се, цветѓ вере небеснога вртограда! Радуј се, лозо доброплодна, која нам истиче весеље!“ Првовенчани не пропушта, као ни Сава, да цветну симболику инструментализује и стави у службу „отачаства“: „Радуј се, светлолични цветѓ, који си се наоружао силом крсном и оружјем непобедним да браниш стадо своје од вукова, који нападају на ѓ у свако вре-

ме.“³³ Треба такође нагласити да је и једном и другом писцу била добро позната идеја монашке пустиње, оличене у Атосу, чији су атрибути цветање, благоухање и светлосно озарење. Првовенчани је описује као „равну ливаду, красну изгледом, лепу створењем“, усред које се налази „дрво дивно, округласто гранама, пуним лишћа, преукрашено цвећем и пуно плода, благи мирис одајући“.³⁴ Тај рајски предео перципира се интензивно, „умним очима“ и „премудрим чулима“, који су средство хришћанске спознаје и пут ка сусрету с божанским.³⁵ У њему монах Сава обитава као „пустинољубива грлица“, али и као

²⁶ Ѓ. Иванов, *Български старини из Македонија*, София 1970², 398.

²⁷ *Ibid.*, 411.

²⁸ М. Ѓовчева, *Езикови свидетелства за проихода на Службата за пренасяне на моците на папа Климент Римски*, Старобългарска литература 33–34 (2005) 69; cf. и Е. S. Marinas, *The Ideological Use of Biblical Motifs and Quotations in the Canon on the Translation of the Relics of St. Clement of Rome*, Scripta & e-scripta 5 (2007) 102.

²⁹ Д. Поповић, *О настѓанку кулѓа светѓог Симеона*, in: eadem, *Под окриљем светѓости*, 41–73.

³⁰ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањина. Дипломаѓичка студија*, Београд 1997, 111–117.

³¹ *Светѓи Сава. Служба светѓом Симеону*, in: Србљак 1, ed. Ѓ. Трифуновић, Београд 1970, 16–17, 20–21.

³² О студеничкој лози в. Павловић, *Кулѓови лица код Срба и Македонаца*, 51, 309; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 31; о хиландарској лози в. Ѓ. Раденковић, *Чудотворна лоза хиландарска*, Етнолошке свеске VII (1986) 47–52; cf. и П. Влаховић, *Етнолошке одлике манастѓира Хиландара*, in: *Друга казивања о Светѓој Гори*, Београд 1997, 206–208.

³³ *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, ed. Ѓ. Јухас-Георгиевска, Београд 1988, 96–97.

³⁴ *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 56; о рајској димензији монашких пустиња в. Н.-V. Beyer, *Der „Heilige Berg“ in der byzantinischen Literatur, I. Mit einem Beitrag von Katja Sturm-Schnabel zum locus amoenus einer serbischen Herrscherurkunde*, JÖB 30 (1981) 188–193; A.-M. Talbot, *Les saintes montagnes à Byzance*, in: *Le sacré et son inscription à Byzance et en Occident. Études comparées*, ed. M. Caplan, Paris 2001 (Byzantina Sorbonensia 18), 263–318.

³⁵ С. Радојичић, *О чулима и чулности у српској књижевности краја XII и из XIII века*, in: idem, *Одабрани чланци и студије, 1933–1978*, Београд — Нови Сад 1982, 211–222; M. Miles, *Vision. The Eyes of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's „De Trinitate“ and Confessions*, Journal of Religion 63 (1983) 125–142; J. M. Dillon, *Aisthesis Noëté. A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus*, in: *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. A. Caquot, M. Naddas-Lebel, J. Riaud, Leuven 1986, 443–455; за кратак и садржајан осврт на хришћанско схватање чула в. Ashbrook Harvey, *op. cit.*, 105–114, 169–180 (са изворима и литературом).

„изданак од плода његовог (Симеона Немање) и цвет од корена његовог, а ту је и добри мирис“.³⁶

И познији српски писци обилато су користили топику повезану са идејом о чудесном цветању и преображавању материје. Једно од најупечатљивијих литерарних уобличења те мисли садрже описи објављивања моштију светог Симеона код Доментијана и Теодосија. Пошто се Сава усрдно помолио Богу да „обнови сухе кости“, збило се чудо: „... из сухих костију и из тврдог камена мраморна потекоше благодатне воде“, „не само из светих моштију него и из сухог камена и креча где беше на зиду насликан лик светог.“³⁷ Исто значење имају и стихови Теодосије *Службе светом Симеону*, који на различит начин варирају идеју „цветања у Христу“, уз позивање на текст из *Четири књиге Мојсије* (17, 8), о чудесно процветалој Ароновој палици.³⁸ Такви топоси, који говоре о оживотворењу неживе твари, омиљен су мотив хришћанске литературе, нарочито аскетске. Тај смисао има, на пример, епизода из живота Јована Исихасте у којој се приповеда о смокви што је, захваљујући молитви пустињака, изникла из суве, безводне стене. Речит је и коментар догађаја који даје Кирил Скитополски, писац житија: наводећи, као библијски образац, приповест о процветалој Ароновој палици, он то чудо види као знак да је Јовану Исихасту, милошћу Божјом, додељено обитаваиште у небеском краљевству.³⁹

Пажљиво ишчитавање средњовековних српских текстова водило би закључку да они садрже све поменуте битне равни значења цветне симболике. Убедљиво најзаступљеније су парафразе Пс 92, 12–14, о праведнику који се зелени као финик и узвишује као кедар ливански. За наша разматрања свакако је од значаја већ одавно изнето запажање истраживача о томе да се у старословенском језику реч *крин*, синоним за грчку реч *финик*, користи као ознака за општи појам цвета.⁴⁰ Ипак, парафразе поменутог псалма никада нису идентичне, напротив — њихови нагласци различити су како по садржини тако и по функцији. На пример, стихови *Службе преносу моштију светог Саве* носе снажну „идеолошку“ поруку јер псалмски исказ непосредно везују за „умножавање чеда својих“.⁴¹ Стихови *Службе уснућу светог Саве* још су експлицитнији: процветаваши као финик у дому Господњем, Сава је не само „процветао добродетељима“ већ је и „своје отачаству дао храну бесмртности“.⁴² Сличне мисли садржане су и у *Служби светом краљу Милутину*: као финик и кедар ливански краљ је „умножио људе своје“, а такође „обитељи многе иноцима саставио јесте“,⁴³ што представља непосредну алузију на његово добро познате ктиторске заслуге.

Чини се ипак да се стихови Пс 92, 12–14, најчешће везују за „добродетел“, побожност и врлински живот. Можда није случајно то што се такве алузије учестало појављују у прославним саставима посвећеним поглаварима српске цркве, али и угледним аскетима. Тако је свети Сава „као добромирисни крин прорастао мирисима побожности“,⁴⁴ архиепископ Никодим процветао је као „лепорасли финик“ и „крин благовони“ јер се „удаљио од нечистота плотских“,⁴⁵ док је патријарх Јефрем процветао „дарове духовне приносећи“; занимљиво је истаћи то да је у последњем саставу *расћу* и *цвети*ању супротстављен појам *увенућа*: „... страсна узбуђења увенуо јеси, крајњим смиреноумљем.“⁴⁶ На истоветан начин, посредством псалмских стихова („... јер засађен у дому Божјему процвета праведно, као кедар у пустињи“), опи-



Сл. 4. Љубостинја, саркофаг приписан монахињи Јефимији

сује се мера досегнуте врлине светог Петра Коришког и светог Јоаникија Девичког, двојице угледних пустињака, чија служба садржи и разраду основне теме: „Као дрво, оче, засађено при изворима вода, процветао јеси као кедар на Ливану добродетељима божаственим.“⁴⁷

Цветање као метафора добродетељи, врлине и монашког подвига не повезује се само са Пс 92, 12–14. У средњовековним српским саставима тај мотив описан је уз помоћ разноликих, лепо уобличених поетских слика. Тако се у *Служби светом краљу Милутину* говори о „прекрасном цвећу благочашћа“, „цветовима различним многолике добродетељи“ краљеве, али и о „рају и красном крину“, „ружи тајанственој која цвета добродете-

³⁶ *Свети Сава. Сабрани списи*, ed. Д. Богдановић, Београд 1986, 109.

³⁷ *Доментијан. Живот светог Саве и Живот светог Симеона*, ed. Р. Маринковић, Београд 1988, 108–110; *Теодосије. Житија*, ed. Д. Богдановић, Београд 1988, 152–154.

³⁸ *Теодосије Хиландарац. Служба светом Симеону*, in: *Србљак* 1, 189, 191–192, 201.

³⁹ *Cyril of Scythopolis. The Lives of the Monks of Palestine*, ed. R. M. Price, J. Binns, Kalamazoo 1991, 239; „дар Небеског краљевства“, према мишљењу издавача Кирила Скитополског, еквивалентан је дару *parresia*-е, који тај писац помиње у животописима светог Јевтимија и светог Саве Освећеног, v. *ibid.*, 244, nap. 28; важно је нагласити да је управо ова „смелост“ говора у обраћању Богу, то јест нарочита блискост са сфером трансцендентног, била битан услов да се испуни молитва Саве Српског и „обнове сухе кости“ Симеона Немање, cf. Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве Српског*, in: eadem, *Под окриљем светлости*, 98–99 (с литературом о том питању).

⁴⁰ Ј. Магловски, *Скулптура Пећке патријаријате. Мошви, значења*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 319; то схватање аутор илуструје, између осталог, старословенским текстом који, у преводу, гласи: „Финик каже се грчким језиком, римским љиљан, а словенским цвет“ (*Slovník jazyka staroslovenského* I, red. J. Kurz, Praha 1966, 122).

⁴¹ *Савин ученик. Служба преносу моштију светог Саве*, in: *Србљак* 1, 39.

⁴² *Непознати Милешевац. Служба уснућу светог Саве*, in: *Србљак* 1, 99.

⁴³ *Данило Бањски. Служба светом краљу Милутину*, in: *Србљак* 2, 107.

⁴⁴ *Доментијан. Живот светог Саве и Живот светог Симеона*, 227.

⁴⁵ *Марко Пећки. Служба светом архиепископу Никодиму*, in: *Србљак* 2, 211, 235.

⁴⁶ *Марко Пећки. Служба светом патријарху Јефрему*, in: *Србљак* 2, 271, 255.

⁴⁷ *Теодосије Хиландарац. Служба светом Петру Коришком*, in: *Србљак* 1, 481; *Непознати Девичанац. Служба светом Јоаникију Девичком*, in: *Србљак* 2, 381, 389.



Сл. 5. Студеница, надгробна плоча монахиње
Ане Анастасије

љима⁴⁸. Григорије Цамблак пореди Стефана Дечанског са „цветом добродетели“ и наводи да је он „красан ота-
честву своје и васељени благоцветан“⁴⁹. Упражњавање
хришћанских врлина, добро је познато, има врхунски до-
мет у монашком начину живота, а нарочито аскетском.
Монашки подвизи и одлазак у „пустињу“ стога су, како
је већ истакнуто, један од главних извора рајског благо-
ухања и цветања. Наводимо неколико одабраних приме-
ра из опуса Теодосија Хиландарца — који је, очигледно,

био посебно склон таквој врсти метафора — као потврду
да је и то схватање постојало у српској средини. Дакле,
према Теодосију, Симеон је „као пулољак скровити про-
цветао пошћењем“⁵⁰, он је „у рају уздржања смирењем
процветао, и у њему мноштво инока добродетелима
мноколиким многоплодним показао“⁵¹. Нарочито разу-
ђену и богословски учену симболику цветања и раста тај
писац исказује у *Похвали светом Симеону и светом Са-
ви*. За Саву Српског наводи да „васпитаник пустиње по-
стаде; чедо послушања, изданак молчанија, грана уздр-
жљивости, цвет пошћења, плод смерности, љубављу и
милосрђем усавршен“⁵². Не мање садржајна јесте и *По-
хвала светом Симеону*: „Радуј се ... благочашћа богоса-
ђено дрво при духовним водама напајано, који си плод
свој, Саву, још у време земаљског живота, посленику
Христу дао, цвет који од почетка чистотом младости све-
тлије од љиљана сјајећи, јави се, пријатан мирис изнад
свих миомириса, светосћу душе угодан!“⁵³

Тај „мирис изнад свих мириса“ о којем говори Тео-
досије указује на Божје присуство и јасна је ознака свето-
сти. Као што смо већ истакли, лепоту цвећа, обиље пло-
дова, благоухање и светлосно озарење хришћанска гно-
сеологија тумачи као образ раја, а њихову перцепцију као
средство да се чулним искуством спозна виша истина,
она која се добија откривењем и Божјом милошћу.⁵⁴ На-
глашена је такође кључна улога коју су у култу светитељ-
ских моштију имале цветна и светлосна симболика, а на-
рочито благоухање. Указујемо на неке старе српске тек-
стове који илуструју различите аспекте тог наука. Када
говори о прослави спомена архиепископа Арсенија, Да-
нило II каже: „Светлошћу божаственом одевен, благо-
ухањем цветали“⁵⁵, док код Марка Пећког, који просла-
вља архиепископа Никодима, стоји да он, то јест његове
мошти, „цветовима добродобедним лица облагоухава
благочастивих“⁵⁶.

Одабране поетске слике у вези с том темом срећу се
и у српској књижевности након Косовске битке, када вла-
дар мученик постаје основни светитељски модел.⁵⁷ Тако
Григорије Цамблак позива „мученикољупце“ да уберу
„цвет добродетели“ — Стефана Дечанског — и овенчају
га „доброскладним цветовима“⁵⁸. Мошти Дечанског тај
писац више пута пореди са цвећем, повезујући их исто-
времено са светлосним озарењем: „Данас се црква озара-
ва страстотрпца лучама и као цветовима моштима укра-

⁴⁸ Данило Бањски. *Служба светоме краљу Милутину*, in: *Ср-
бљак* 2, 99, 115, 117.

⁴⁹ Григорије Цамблак. *Служба светом краљу Стефану Дечан-
ском*, in: *Србљак* 2, 309, 325.

⁵⁰ Теодосије Хиландарац. *Служба светоме Симеону*, in: *Ср-
бљак* 1, 193.

⁵¹ Теодосије Хиландарац. *Заједнички канон светоме Симеону и
светоме Сави на осам гласова*, in: *Србљак* 1, 375.

⁵² Теодосије. *Службе, канони и Похвала*, ed. Б. Јовано-
вић-Ступчевић, Београд 1988, 240.

⁵³ *Ibid.*, 248.

⁵⁴ V. nap. 33.

⁵⁵ Данило Пећки. *Служба светом архиепископу Арсенију*, in:
Србљак 2, 41.

⁵⁶ Марко Пећки. *Служба светом архиепископу Никодиму*, in:
Србљак 2, 241.

⁵⁷ Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, in: eadem, *Под
окриљем светлосћу*, 162–172; S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Mar-
tyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and
Change*, *Balkanica* 37 (2006) 69–79; eadem, *Свети краљ. Култи Стефа-
на Дечанског*, Београд 2007, 361–368 (са свом старијом литературом).

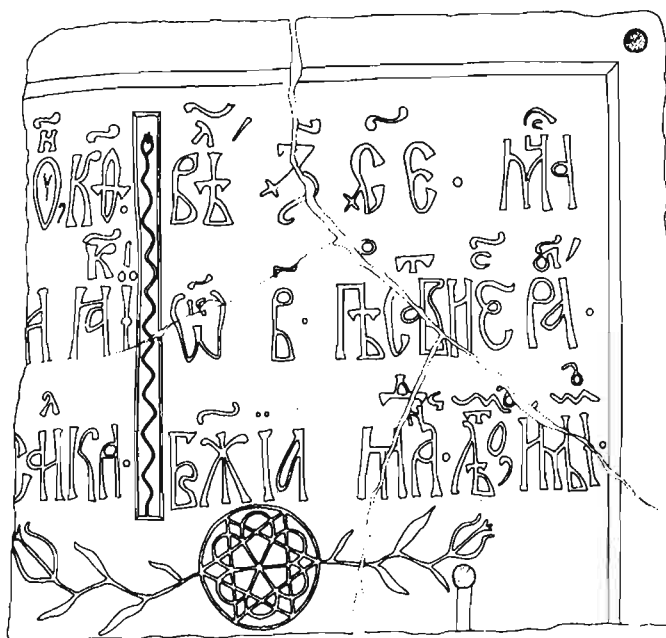
⁵⁸ Григорије Цамблак. *Служба светом краљу Стефану Дечан-
ском*, in: *Србљак* 2, 309, 325.

шавана у веселу хвали се“; затим, истичући мученички идентитет Дечанског, он каже: „Јер међу вама израсте као прво као ружа благовона и сад међу мученицима као звезда светла преосијава.“⁵⁹

Сличне атрибуте имале су и мошти светог кнеза Лазара. У његовом житију оне се пореде са „шипком добромисним“,⁶⁰ а у похвали са „крином и кедром ливанским“. ⁶¹ Реторски најразвијеније слике створио је писац *Службе светом кнезу Лазару*, који каже како је он „сабрао мноштво цветеликих добродетељи“, док кнежеве мошти описује на следећи начин: „Као ружа багренолика и јабука благовона и као крин пољски и као миро благоводно гробница твоја, Лазаре, благоухавајући нас весели“. ⁶² Крин и ружа би се, због свог значења, ⁶³ у овом случају вероватно могли тумачити као метафоре Лазаревог мучеништва. Ипак, треба имати на уму да су сасвим сличне песничке слике биле заступљене и у прославним саставима који нису били посвећени мученицима, а који су настали у последњем раздобљу српске државности. Примера ради, писац *Службе њреносу моштију светог Луке* описује те реликвије као „рај красни“ који одише миомирисима различитог цвећа. ⁶⁴ У *Повести о њреносу моштију светог Луке у Смедерево* тврди се да су оне одисале различитим миомирисима — ливана, крина, многих цветова и јабуке благовоне. ⁶⁵ Приказ овог догађаја, међутим, не би био потпун ако се не помене и то да су према благоухању светог Луке, по животопишчевом сведочењу, неки од присутних исказали скепсу, отворено изражавајући мишљење да су у ковчег с моштима стављени аромати. Такав, критички однос према вери у чудотворну моћ светитељских реликвија, засад без аналогичја у српској средини, драгоцен је показатељ дубоких промена схватања и религиозног менталитета које су се збиле у амбијенту једног позносредњовековног града, какво је у XV веку било Смедерево. ⁶⁶

„Случај“ светог Луке, дакле, био је тек речит изузетак, што потврђује реликвијарна пракса наредног, постсредњовековног раздобља. С обзиром на то да она, у ужем смислу речи, излази из оквира овог огледа, задржаћемо се на главним појавама и поменућемо неке одабране примере. Традиционална топица цветања и обнове живота у функцији култа моштију пренета је и у ново доба, и то у различите културне сфере. На подручју Пећке патријаршије та појава нарочито је видна у делу патријарха Пајсија (1614–1647), које старе књижевне облике спаја с новим садржајима и новом историјском свешћу. Програмску обнову немањих култова он је засновао на богословским и песничким обрасцима средњовековног књижевног наслеђа, нарочито када је реч о химнографским делима. ⁶⁷ Традиционална метафорика и симболика цветања јасно се препознају у *Служби светом Симону*: у парафразама Пс 92, 12–14, у синтагмама какве су „као доброцветни рај јавивши се“, „процветао јеси као финикс духовни роду своме“, ⁶⁸ или у стихири (глас пети): „Радуј се, пресветло украшење, одиста богозрачно, Цркве студеничке, процветањем благоухања као цвет владики Христу посветивши се.“ ⁶⁹ Слична песничка средства примењена су и у *Служби светом цару Урошу*. Тако Пајсије каже да Урош „семена благородног цвет прекрасан показа се“ или: „Од рода светла био јеси, блажени, као ружа процветао јеси у цркви и као финикс лепорасли благоухањем је испунио јеси.“ ⁷⁰

Сличне појаве запајају се и у прослављању Срба светитеља у областима северно од Саве и Дунава. Култо-



Сл. 6. Трговиште код Новог Пазара, фрагмент надгробне плоче рабе Божје Манде

ви Немањих били су у средишту верско-политичког програма Крушедолске и потом Карловачке митрополије и један од основних историјских аргумената за потврду идентитета српског народа и његовог присуства на тим просторима. ⁷¹ Тај програм пресудно је утицао на уобличавање светитељских култова последњих изданака деспотске породице Бранковић, најугледнијих локалних светитеља Карловачке митрополије. Иако је он донео многе новине, што је био резултат потребе да се култови Бранковића саобразе схватањима барокног историзма, ⁷² „узорак“ који испитујемо, нарочито заступљен у химнолошким саставима, показује снажну везу са средњовековном традицијом. ⁷³ Тако се у *Служби десјошу Сие-*

⁵⁹ Ibid., 325, 315.

⁶⁰ Раваничанин I. Житије светог кнеза Лазара, in: *Сјиси о Косову*, ed. М. Грковић, Београд 1993, 124.

⁶¹ Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, Гласник ДСС XIII (1861) 358–368; Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968, 250–267, 321.

⁶² Непознати Раваничанин. *Служба светом кнезу Лазару*, in: *Србљак* 2, 171, 195.

⁶³ V. nap. 8.

⁶⁴ Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба њреносу моштију светог ајосјола Луке*, in: *Српска књижевност у доба Десјошине*, Деспотовац 1998, 142, 153.

⁶⁵ Eadem, *Свети ајосјол Лука — њоследњи заштићеник српске Десјошине*, in: *Чудо у словенским културама*, Београд 2000, 177–178.

⁶⁶ Д. Поповић, *Мошти светог Луке — српска ејизода*, in: eadem, *Под окриљем светости*, 309–313.

⁶⁷ Т. Јовановић, *Књижевно дело њпатријарха Пајсија*, Београд 2001, passim; cf. и Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 267–271.

⁶⁸ Пајсије Јањевац. *Служба светом Симону*, in: *Србљак* 3, 337, 341, 343, 347.

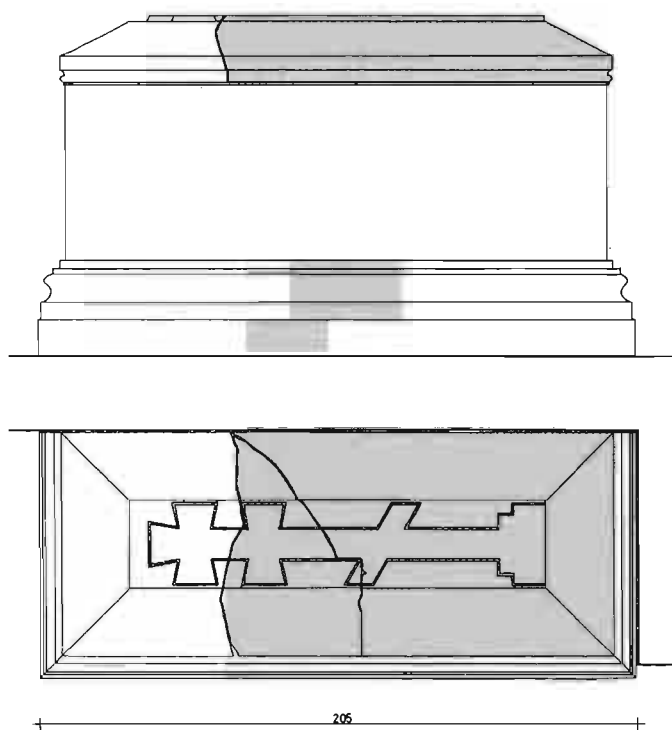
⁶⁹ Ibid., 317.

⁷⁰ Пајсије Јањевац. *Служба светом цару Урошу*, in: *Србљак* 3, 375, 389.

⁷¹ М. Тимотијевић, *Serbia sancta и Serbia sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 387–431.

⁷² Idem, *Сремски десјош Бранковић и оснивање манастира Крушедола*, ЗЛУМС 27/28 (1991/1992) 127–149; idem, *Од светитијеља до историјских хероја. Култи светих десјоша Бранковића у XIX веку*, in: *Култи светих на Балкану* 2, ed. М. Детелић, Крагујевац 2002, 113–144.

⁷³ Р. Маринковић, *Српска књижевност њрве њоловине XVI века*, ЗЛУМС 27/28 (1991/1992) 175–184.



Сл. 7. Жича, реконструкција саркофага над гробницом архиепископа Јевстатија I (према М. Чанак-Медић)

фану Бранковићу, мученику и „отацстволупцу“, идеја о новој породичној лози, њеном расту и плодовима исказује стиховима као што су: „процвета нам весна благодати, Стефана Новог спомен“, „ново процветање превечног Бога даровање“, „јер цветање гране корена је слава“. ⁷⁴ Максим Бранковић, чији је монашки лик уподобљен светом Сави Српском, назива се „цветом савршенства и светости“, процветалим крином и ружом која мирише; он је „нова садница засађена у дворима Бога нашега“ и „благочастивога корена благи изданак од кога проклија цвет благоухани“. ⁷⁵ Традиционални песнички облици који говоре о „миомирису врлине“ нарочито су заступљени у *Служби десјошци Ангелини*: „Засадив се крај воде уздржања, мати блага, лоза јавила си се благоцветна“ или „Процвета као финикс духовно у дому Господњем, блажена, плоносни труд уздржања твојега“. ⁷⁶ У целини посматрана, ова препознатљива топка била је у непосредној функцији култа моштију сремских Бранковића. Кроз њихово светитељско штовање одражавали су се, као и у доба Немањића, национални, верски и политички интереси које је заступала Карловачка митрополија. ⁷⁷ У тој светлости треба тумачити и стихове *Службе десјошу Јовану Бранковићу*, који предочавају његов статус војничког и духовног заштитника српског народа: „Као цвет прекрасни процветао јеси у отацству своме, благородни Јоване, јер ево, мошти твоје пребивају у храму Божје Матере и леже у часној гробници целе, неповредне, као крин благоухани и као китра добромирисна.“ ⁷⁸

Поменимо, најзад, и посебан аспект наше теме, а то је, условно речено, материјализација схватања о којима је овде било речи. Идеја цветања, раста и оживотворења твари, као парадигма будућег васкрса и рајских станишта праведника, представљала је, из разумљивих разлога, централну поруку источних хришћанских надгробних споменика. Уз друге, уобичајене симболично-алегоријске знаке — какви су крстови, аркаде, биљне и зооморфне представе, као и широк репертоар „орнаменталних“ мотива — процветали крстови, цветови и вреже с плодовима

по правилу чине окосницу фунерарних програма широм византијског света. ⁷⁹ Другачије није било ни у српској средини. Њена је особеност, судећи по сачуваној грађи, то што се поменути репертоар мотива у виду заокруженог програма појављује на репрезентативним гробним споменицима црквених поглавара. Међу саркофазима у Пећкој патријаршији постоји неколико споменика значајних за нашу тему. Саркофаг архиепископа Никодима (1317–1324) у цркви Светог Димитрија има, у том смислу, веома садржајан програм. Идеја васкрса и рајског блаженства ту је саопштена уз помоћ знакова какви су крстови процветали на степеничастом постољу, Голготи, затим розете из којих се развијају увојите лозице, шестолатичне розете руже, као и крст између чијих кракова израстају четири цвета. ⁸⁰ Мотиви сличног значења чине део програма саркофага Данила II (1324–1337) у цркви Богородице Одигитрије, у којем доминирају представе крстова под аркадама — метафора праведника у рају. ⁸¹ Они се појављују и на надгробном споменику архиепископа Саве II (1264–1271) у цркви Светих апостола, најстаријем здању комплекса; ту су крстови уметнути у рајску врежу главни носилац програма. ⁸² Када је о пећким саркофазима реч, у науци је с правом истакнута важност семантички слојевитог украса на споменику уз јужни зид цркве Светог Димитрија, а који потиче из друге половине XIV века. За наш проблем он је од нарочитог значаја јер обухвата, између осталог, двоструки низ палметица кринова, крст на постољу, Голготи, под којим је још један крин, хералдички обликован, док су међу крацима исклесана два вишелатична цвета. ⁸³ С обзиром на симболичку природу и метафорично-асоцијативна својства византијске фунерарне пластике, може се с dobrим разлозима помишљати на то да је декорација овог пећког споменика вернима призивала у сећање речи Пс 92, 12–14, о будућем животу праведника у дому Господњем. Можда је сличне асоцијације могао да подстакне и украс споменика у припрати Љубостиње, традиционално повезиваног с монахињом Јефимијом, а чија се чеона страна састоји од каменних гредица украшених мотивом преплетених кринова. ⁸⁴

⁷⁴ Нејознајни Куиновљанин. *Служба светом десјошу Стефану Бранковићу*, in: Србљак 2, 415, 416, 455.

⁷⁵ Нејознајни Крушедолац. *Служба светом архиепископу Максиму Бранковићу*, in: Србљак 2, 467, 469.

⁷⁶ Нејознајни Крушедолац. *Служба светјој мајки Ангелини Бранковић*, in: Србљак 3, 31, 43.

⁷⁷ М. Тимотијевић, *Сремски десјошци Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, 138–141.

⁷⁸ Нејознајни Крушедолац. *Стихире светом десјошу Јовану Бранковићу*, in: Србљак 3, 87.

⁷⁹ J. Fleming, *Kreuz und Pflanzenornament*, Byzantinoslavica XI/1 (1969) 87–115; O. Feld, *Mittelbyzantinische Sarkophage*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 65 (1970) 158–184; Θ. Παζαράς, *Ανάγλυφες σαρκοφάγοι και επιτάφιας πλάκες της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου στην Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη 1984.

⁸⁰ Д. Филиповић (= Поповић), *Саркофаг архиепископа Никодима у цркви Св. Димитрија у Патријаршији*, ЗЛУМС 19 (1983) 75–94; за подстицаја запажања и тумачења v. Магловски, *Скулптура Пећке патријаршије*, 314–315.

⁸¹ Д. Поповић, *Гроб архиепископа Данила II*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, 329–344; Магловски, *op. cit.*, 315–316.

⁸² Д. Поповић, *Надгробни споменик архиепископа Саве II из цркве Св. Ајосџола у Пећкој патријаршији*, ЗЛУМС 21 (1985) 71–90; Магловски, *op. cit.*, 316–317.

⁸³ *Ibid.*, 317–320.

⁸⁴ С. Ђурић, *Љубостиња. Црква Успјења Богородичиног*, Београд 1985, 59, сл. 52; J. Магловски, *Символика кринова на гробу монахиње Јефимије*, Саопштења 26 (1994) 151–156; за мишљење да је тај

Не треба посебно наглашавати да су мотив цветова и сродна знамења што упућују на рајска насеља у декорацији српских надгробних споменика средњег века били широко распрострањени. Стога само подсећамо на неке истакнуте примере. Један од значењски најсадржајнијих, а по уметничкој обради најлепших, јесте надгробна плоча Ане Анастасије (XIII век) из манастира Студенице. Гробно обележје те монахиње, свакако високог порекла, осим натписа, обухвата осмолисни цвет чело главе, а на доњем крају Дрво живота у виду палме на степенчастом постолу.⁸⁵ Још једно репрезентативно надгробно обележје у Студеници садржавало је мотиве разлистале лозе и цветова — кринова. Они су изведени у фреско-техници на чеоној страни аркосолијума из друге половине XIV века у Радослављевој припрати.⁸⁶ У околини Студенице, у Савову, пронађен је занимљив надгробник, с мотивом крста окруженог врежом кринова.⁸⁷ Изузетни примерци сачувани су и у манастиру Дечанима. Монументална гробна плоча Ђурђа Остоуше Пећпала, уз натпис и врло стилизован процветали крст, садржи и две фино клесане шестолатичне розете. На споменику Марине Витославе налази се уклесана редукована представа крста Дрвета живота, док надгробник Иваниша Алтомановића краси шестолатични цвет уметнут у кружни преплет.⁸⁸ У сваком случају, цвет, као општеразумљив сепулкрални симбол, далеко је надживео средњовековну епоху. Он се појављује на неким луксузним надгробницима у доба турократије, на пример на плочи рабе Божје Манде из 1586. године из Трговишта у Старом Расу, где представља декоративно језгро читавог украса.⁸⁹ Дуго постојање мотива, у измењеном, фолклорном контексту, али без суштинске промене значења, потврђују многобројни надгробни споменици на сеоским некрополама, израђивани све до друге половине XIX века.⁹⁰

На крају, вратимо се архиепископу Јевстатију. Данаас, нажалост, не можемо поуздано знати да ли је приповест о чуду са цветовима имала одјека у декорацији његовог надгробног споменика. Као што је на почетку наглашено, подаци о изгледу Јевстатијевог жичког гроба веома су оскудни.⁹¹ Они се практично свде на исказ да је његово тело положено у „мраморну раку“, што је појам који се у српској сепулкралној пракси увек односи на мермерни псеудосаркофаг као надгробно обележје.⁹² На основу новијих, темељних проучавања жичке Спасове цркве, као и сведочанстава путописаца и првих истраживача тог споменика из XIX века, закључено је да су ту некада постојала најмање три мермерна саркофага.⁹³ Изумимајући неке уломке, од њих су преостали само поклопци, данас такође изгубљени, с пластично исклесаним крстовима на степенчастом постолу, који, по правилу, обележавају гробне споменике високог клира.⁹⁴ Један од њих описао је и нацртао 1860. године Феликс Каниц. То је монументални поклопац са уклесаним крстом на степенчастом постолу, између чијих је кракова натпис **IC XC NI KI**, док је испод крста уклесан шестолатични цвет у кругу.⁹⁵ На другом споменику, који је 1884. описао и документовао Михаило Валтровић, по читавој дужини поклопца налазио се једноставан крст на степенчастом постолу.⁹⁶ На основу познатих фрагмената он се могао готово у целини реконструисати. Приписан је архиепископу Јевстатију, као и гробница пронађена уз северни зид унутрашње припрате; на основу величине и начина зидања сматра се да гробница потиче с краја XIII или почетка XIV века. Као кључни аргумент за такву атрибуци-

ју послужило је сведочење Димитрија Давидовића из треће деценије XIX века о томе да се на споменику у североисточном углу припрате не налази никакав натпис.⁹⁷ Ипак, битан податак за разрешење тог питања дао је Каниц. Приликом прве посете Жичи он је над гробницом уз северни зид унутрашње припрате видео споменик са уклесаним крстом, крсним словима и цветом. Приликом друге посете тај споменик затекао је у шуту, са фрагментима мермерне крстионице, и с негодовањем је саслушао објашњење да је због неколико пукотина оригинални споменик замењен новим.⁹⁸

После разматрања свих изложених података поставља се питање какав се закључак, заправо, може извести на основу њих. Реч може бити о пукој коинциденцији, али остаје чињеница да декорација споменика који је, према Каницу, првобитно обележавао жичку гробницу представља пример без аналогije међу надгробним споменицима српских црквених поглавара, као што је јединствен и опис чудесних цветова израслих на Јевстатијевом гробу. Иако веома привлачна, та „паралела“ без додатних потврда ипак не даје довољно основа да се поменути

споменик склопљен од секундарно употребљених делова довратника портала v. Поповић, *Српски владарски гроб*, 129.

⁸⁵ С. Мандић, *Молење рабе божје Анастасије*, in: idem, *Древник. Записи конзерватора*, Београд 1975, 64; Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменици у Студеници*, in: *Студеница и византијска уметност око 1200. године*, ed. В. Кораћ, Београд 1988 498–499 (са аргументима против мишљења да је реч о споменику Немањине супругнице Ане Анастасије).

⁸⁶ *Ibid.*, 496–497, сл. 10; Поповић, *Српски владарски гроб*, 46–47.

⁸⁷ Н. Дудић, *Сџара гробља и надгробни белези у Србији*, Београд 1995, 345, сл. 2.

⁸⁸ Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменици у Дечанима*, in: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 233–234, сл. 8, 10, 11.

⁸⁹ D. Minić, *Les monuments funéraires du narthex de l'église III du site médiéval de Trgovište*, *Старинар XLIII–XLIV (1992/1993)* 73–74.

⁹⁰ Cf. J. Ердељан, *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*, Београд 1996, 82–83, а нарочито Дудић, *op. cit.*, 205–206, и *passim*.

⁹¹ Уз ове податке, Данило II још додаје и то да је, пошто је наипла „узбуна“ и „напаст од подизања рата“, тадашњи српски архиепископ Јаков пренео Јевстатијеве мошти око 1292. године, ради безбедности, у пећке Свете апостоле (*Данило Други. Животи*, 210–211; за коментар актуелног историјског контекста v. *ibid.*, 321). О даљој судбини моштију мало се зна. Судећи по једном запису из 1653, оне су у то доба још увек почивале у Пећи, а 1737. пренете су у Црну Реку, након чега им се губи траг, v. Љ. Стојановић, *Сџари српски записи и напisi* 1, Београд 1902, бр. 1500, 1501; v. и Павловић, *op. cit.*, 80–81.

⁹² Поповић, *Српски владарски гроб, passim*.

⁹³ За детаљну анализу свих релевантних извора, као и сачуваних фрагмената саркофага, v. М. Чанак-Медић, О. Кандић, *Архитектура прве половине XIII века I*, Београд 1995, 62–64.

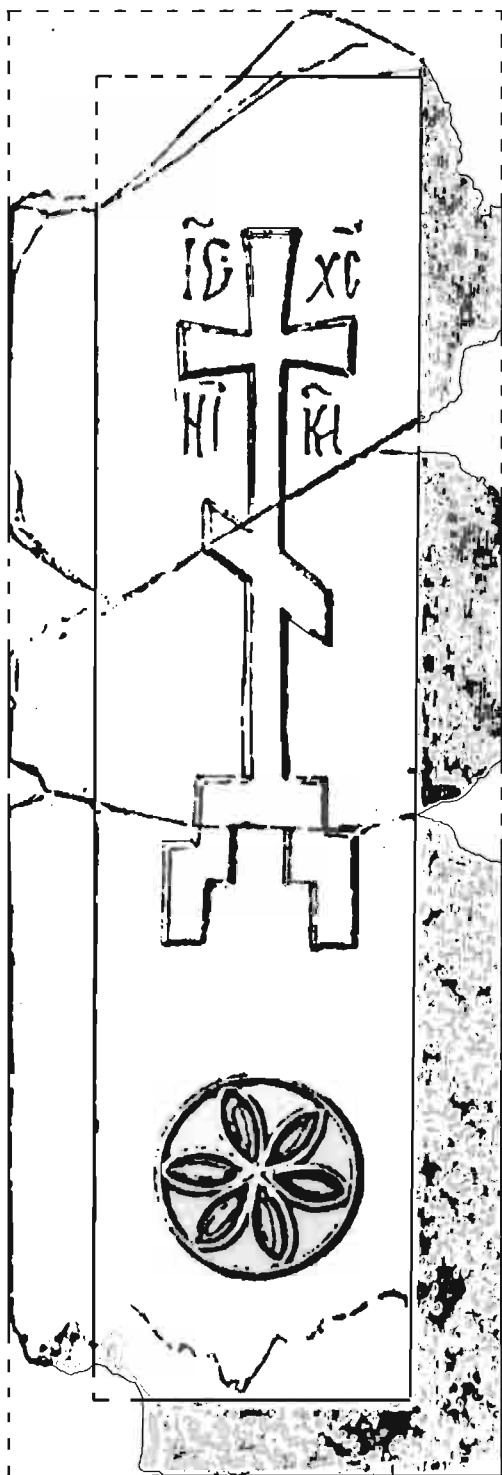
⁹⁴ Такав украс постоји на поклопцима неколико пећких саркофага (Поповић, *Гроб архиепископа Данила II*, 339, нап. 77, 78), као и на две идентичне монументалне поклопнице које су обележавале гробове епископа; једна је сачувана у цркви Светог Петра код Новог Пазара [М. Љубинковић, *Некропола цркве Св. Петра код Новог Пазара*, *Зборник Народног музеја VI (1970)* 55–56, сл. 6], а друга у Ариљу (М. Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу. Историја, архитектура и иконостасни склоп манастира*, Београд 2002, 249–253, сл. 256).

⁹⁵ Ф. Каниц, *Србија, земља и сџановништво. Од римског доба до краја XIX века*, Београд 1985, 14–15.

⁹⁶ За пртеж v. С. Богдановић, *Михаило Валтровић и Драгутић Милутиновић као истраживачи српских сџарина*, in: *Излоси Српског ученог друштва*, Београд 1978, 204.

⁹⁷ Д. Давидовић, *Жича, манастир у Србији*, *Сербске лѣтописи*, за год. 1828, Будим 1928, 15; Чанак-Медић, Кандић, *Архитектура прве половине XIII века I*, 61, 63, 113, сл. 85 (с детаљно наведеним изворима).

⁹⁸ Каниц, *loc. cit.* (том приликом Каниц је код надлежних апеловао да се поменути фрагменти заштите).



Сл. 8. Жича, фрагменти поклојца саркофага
(према Ф. Каницу)

поклопац поуздано идентификује као остатак некадашњег грбног споменика архиепископа Јевстатија.

На сличан начин непознаницу представљају и разлози који су навели Данила II да, један једини пут у свом опусу, употреби управо цветну метафорику приликом описа посмртних чуда на Јевстатијевом гробу. Било како било, нема никакве сумње да су „житије и живот“ Јевстатија I пружали снажно покриће за то да му тело након смрти испољи „миомирис врлине“ и атрибуте рајских обитељи. Наиме, Јевстатијев животопис у целини, као и његове појединости, без обзира на то да ли су исказане хагиографским општим местима или је реч о историјски веродостојним подацима, доиста показује да је он био личност опредељена за живот „земаљског анђела“. О томе сведоче етапе његовог пута: чежња ка иночком животу ис-

пољена још у младости, одлазак из света, примање монашког образа, упражњавање свих прописаних монашких подвига.⁹⁹ Јевстатије је, осим тога, припадао оним одабраним црквеним прелатима који су последовали Сави Српском и свој хабитус градили у амбијенту најзнаменитијих хришћанских *јустинија*. Тако је и Јевстатије свој поглед на свет формирао на Атосу, а припадао је и одабраној скупини највиших прелата који су ходочастили у Јерусалим и обишли његове светиње, укључујући и Јудејску пустињу.¹⁰⁰ И иначе су Јевстатијев живот и службовање били уподобљени врхунским обрасцима, а њихове етапе јасно показују да је реч о личности која је плански припремана за највише чинове у црквеној хијерархији. Најпре именован за игумана манастира Хиландара, он је по повратку у завичај постао епископ у зетском манастиру Светих арханђела на Превлаци, да би најзад био уздигнут на трон, уз благослов и покровитељство краља Драгутина.¹⁰¹ Данило II не пропушта да, уз помоћ уобичајених топоса, опише Јевстатијеве хришћанске врлине. Он је био „добри пастир стаду своме“, добротвор убогим, заштитник удовица и сирочади, „добри обогатитељ и проповедник сваке вере и побожности“, а према Господу је испољавао „непорочну веру и нелицемерну љубав“. Данило нарочито подвлачи аскетску димензију Јевстатијеве личности, сликовито описујући његову монашку борбу: свест о сопственој грешној природи, о варљивости, сујети и пролазности овога света, непрестану мисао о Последњем суду и свакодневно сећање на смрт.¹⁰²

Уз све поменуте врлине и заслуге, међутим, архиепископ Јевстатије био је обдарен и неким нарочитим својствима, о којима његов учени животописац говори уз помоћ пажљиво одабраних књижевних синтагми. Тако, између осталог, наводи да је Јевстатије, „имајући у свему добар узор, изнад силе превазилазио многе у благоразумном великом чудном исправљању и доброразумном расуђивању“, а затим додаје: „... његов складни живот сматрао је блаженим Господ свега, и похвалише га анђелске силе и задивише му се људи, а веома га завољеше благоверни цареви.“¹⁰³ Посебно је речита Данилова тврдња да Јевстатије „прозре умним очима такве вечне пренебеске награде доброзрачнога виђења, навиче добар разум речју и делом од чијег богодухновеног језика се родише многи плодови божаствених и доброразумних речи“.¹⁰⁴ Ови искази указују на најважнија обележја Јевстатијеве личности, а то су харизматичност и светост, које Данило описује уз помоћ исихастичких појмова, као што су *делање* и *виђење*. Исти смисао имају и изрази *доброразумно расуђивање* и *доброразумне речи*, који спадају у темељне појмове хри-

⁹⁹ A. Goddard Elliot, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover–London 1987; T. Špidlík, M. Tenace, R. Čemus, *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999, *passim*.

¹⁰⁰ Данило Други. *Животи*, 196–197; *Светија земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, ed. Т. Јовановић, Београд 2007, 97–99 (где су, поред осталих, документоване и све друге посете српских црквених великодостојника Јерусалиму и његовим светињама).

¹⁰¹ Данило Други. *Животи*, 198–205; cf. и В. А. Мошин, М. А. Пурковић, *Хиландарски игумани средњег века*, ed. М. Живојиновић, Београд 1999, 18–19.

¹⁰² Данило Други. *Животи*, 200–203, 206–207; о облицима упражњавања аскезе v. A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, in: idem, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges 1979, 185–212; Špidlík, Tenace, Čemus, *op. cit.*, 153–178 (са обимном библиографијом); cf. такође Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968, 81–98.

¹⁰³ Данило Други. *Животи*, 200.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 202.

шћанске аскетике. Такве способности, сматране за дар Божји и харизматско својство највишег реда, представљале су истински извор ауторитета угледних *стараца* аскета и прави разлог за то што су им пристизали ученици, „дивили им се људи“ и „волели их цареви“.¹⁰⁵ У том погледу, архиепископ Јевстатије могао би се придружити особеној скупини српских црквених поглавара, духовника светогорског порекла и опредељења, какви су били, осим Саве Српског, архиепископ Никодим, Данило II или патријарх Јефрем.¹⁰⁶ Према хришћанским схватањима, управо је та категорија „светих људи“, субјеката Божје милости, имала привилегију да им реликвије, попут рајских цветова, благоухају „мирисом врлине“.¹⁰⁷ У тој светлости требало

би, по свој прилици, сагледавати прави смисао „чудног виђења“ на гробу архиепископа Јевстатија.

¹⁰⁵ P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, 29 и *passim*; G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993, посебно 26–87.

¹⁰⁶ За ово питање в. Д. Поповић, *Патријарх Јефрем — један поносносредњовековни свештенички култи*, ЗРВИ 43 (2006) 111–124 (са изворима и литературом); в. и Б. Тодић, *Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећу*, Зограф 30 (2004–2005) 126.

¹⁰⁷ Ashbrook Harvey, *op. cit.*, 222–239 и *passim*; cf. и P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; P. Cox Miller, *Desert Asceticism and „The Body from Nowhere“*, Journal of Early Christian Studies 2/1 (1994) 137–153.

Flower Symbolism and the Cult of Relics in Medieval Serbia

Danica Popović

*And desert shall rejoice, and blossom as the rose...
(Isaiah 35, 1)*

The *Life* of archbishop Eustathios I [Jevstatije] (1279–1286), deserving head of the medieval Serbian Church and a saint, is a very interesting source for studying the cult of relics with the Serbs. This is not surprising considering that the *Life* was penned by one of the most illustrious of Eustathios' successors on the church throne, Daniel II [Danilo], a learned Athonite and unquestionable master of the hagiographic literary genre. In his account of the life of his distinguished predecessor, Daniel describes extensively the events constituting the key stage in the glorification of a saint, namely Eustathios' death and posthumous occurrences at his grave. As most holy men, Eustathios foresaw his own death, and he departed from this world serenely. He was buried, with due honours, in the “marble grave” he had prepared for himself in the cathedral church of Holy Saviour at Žiča. In keeping with the well-established saint-making process, a few years after the funeral “extraordinary signs” began to occur at the archbishop's grave, in this particular case, candlelight and a multitude of murmuring voices followed by the miraculous cure of an incurably ill person.

These occurrences preceded the great miracle which, to the best of my knowledge, is unparalleled in the medieval Serbian practice of relic veneration. Namely, “one day they found growing from his marble grave three flowers endowed with wondrous beauty and impossible to liken to anything else. For, indeed, they were not of earthly humidity or of union with flowers that grow from earth; but, o wonder, how a dry stone standing for so long in the church could send forth fragrant flowers, to the renewal of the sanctified one's body”. Flower metaphors occur in the *Service* to the holy archbishop Eustathios, yet another piece penned by Daniel II, notably in

his paraphrases of Psalm 92, 12–14 (“The righteous shall flourish like the palm tree: he shall grow like a cedar in Lebanon. These that be planted in the house of the Lord shall flourish in the courts of our God”).

The meaning of these quotations should be looked at within a broader framework, that of the medieval theology of relics where flower symbolism played a significant role. The close link between flowers and relics had its origin in the martyrological tradition and was founded on the belief that the martyrs' heavenly abode is a paradisiacal *locus amoenus*, a garden with springs of fresh water, lush greenery and copious flowers. It is well known that such a vision of *paradeisos* — a reconstruction of the Garden of Eden lost through Adam's fall, and an anticipation of the future heavenly abode — was a commonplace in the Byzantine tradition. It found its full expression in the concept of monastic gardens, conceived of as the earthly image of the fragrant flowery meadows of paradise inhabited by the righteous. Two flowers highly charged with symbolic power were the lily and the rose, considered as being paradise flowers, flowers of martyrdom and holiness. Early Christian exegesis often referred to the martyrs as *flores martyrum*, and to their bodies as heavenly flowers.

This connection between relics and flowers involves several aspects that are relevant to understanding the miraculous episode at the grave of archbishop Eustathios. Essential from the theological point of view is the association, deeply rooted in the antique world, between flowers and death and rebirth. This belief in the transforming power of flowers, rejuvenation and renewal of life, found its full expression in a complex and very popular springtime rite — *dies rosationes*

— when the graves of the ancestors were visited and adorned with flowers. The Christianized version of this belief may be illustrated by the words of the prophet Isaiah (66, 14): “And when you see this, your heart shall rejoice, and your bones shall flourish like an herb.” Needless to say, the doctrine of the resurrection of mankind, rebirth and life everlasting lies at the heart of Christian teaching.

Another essential aspect of this subject is the phenomenon of exuding a sweet smell or fragrance, which is in a direct functional connection with flowers. Recent work has shown convincingly how complex and diffuse meanings of this subject are, especially with regard to the relationship between fragrance and fundamental Christian beliefs about the nature, redemption and resurrection of the human body, ascetic practices, or the cult of relics. One of the starting points in Christian exegesis was the message in the Second Epistle to the Corinthians (2, 14–16) about Christ and the “savour of his knowledge”, interpreted as the “savour of life” as opposed to the “savour of death”. Along the same lines, St Ambrose refers to the “fragrance of resurrection” as anticipating life everlasting. Ephrem the Syrian, who was instrumental in shaping the theological notion of fragrance, argues that a sweet smell is a vehicle for recognizing divine blessing, receiving revelation and sending it out into the world, as at the descent of the Holy Spirit upon the apostles.

Eschatological symbolism connected with flowers and scents played an important role in the cult of relics. Fragrance, as is well known, was a key indicator of sanctity and a sign of divine presence. A similar, transcendental, meaning was assigned to other elements of the ritual of *elevatio* and *depositio* of relics: resplendent polychrome ornamentation of the coffin, various perfume oils and aromatics, lavish shrouds, flowers laid onto the grave. This is a phenomenon which researchers have recognized, and with good reason, as a distinctive type of “aesthetics” or religious sensibility which may be traced back to late antiquity and its marked penchant for flowers, bright colours and luminous effects.

Finally, this theme has yet another level of meaning that is well worthy of mention: flowers as a metaphor for piety, virtue and ascetic values. This sort of fragrance originates from Christian virtues and deeds — devotion, fasting and prayer — and in particular from the ascetic way of life. The link between fragrance, flower symbolism and asceticism is a distinctive and very popular *topos* in Christian literature. It also has biblical models, such as, for example, Isaiah 35, 1: “The wilderness and the solitary place shall be glad for them; and desert shall rejoice, and blossom as the rose.” Exegetes interpreted the concept of the desert in a seemingly paradoxical way as anchoretic paradise and a place of plenty with a multitude of flowers in bloom — metaphor for monks and their virtues. The syntagm *desertum floridus*, therefore, has not only a strong internal logic, but also a precisely delineated field of meaning. Namely, the main goal of the desert fathers was to “reconstruct” the Garden of Eden in their own living environments and thus anticipate the future heavenly gardens.

The notions contained in the relic-related “ideology” and practice of the Byzantine world elicited a creative response in the Balkans. The motif of flowers and their fragrance as a metaphor for paradise, triumph over death and rebirth in Christ was given its due place in the process of creating regional and national saintly cults. This may be seen from the texts written for the needs of the cults, such as, for example, the *Life* of St John of Rila, where the saint’s relics are

likened to a “fragrant lily”. Particularly interesting for the subject here discussed is a description of the signs occurring at the grave of St Joachim of Osogov, because it provides a direct analogy with the miraculous uncovering of the relics of archbishop Eustathios. Namely, according to the hagiographer, at that very moment the earth above the grave rose up and the grave became surrounded with many a fragrant flower.

In the Serbian environment such ideas can be traced back to the late twelfth and early thirteenth centuries or the time of St Sava and Stefan the First-Crowned, that is, the time of the establishment of the cult of their father Nemanja (in monkhood Simeon), the founder of the dynasty. It is quite understandable, then, that the motif of vine with its offshoots, blossoms and fruit became an element of royal ideology in the early days of the medieval Serbian state. Namely, the metaphorical likening of Nemanja’s dynasty to a vine laid an emphasis on the idea of dynastic divine election and sanctity. It is already the *Service* to St Simeon that uses the habitual paraphrase of Psalm 92, 12–14 about the flourishing palm tree and Lebanese cedar, but in a distinctive context: their growth and flourishing refers to the growth of Simeon’s “children”, which is to say the dynasty and the “fatherland”. The idea of life-giving growth and thriving is illustrated by other epithets ascribed to Simeon, such as a “fruit-bearing vine”, “wonderful heaven”, a “flower of faith in the heavenly vineyard”, and so on. It should be emphasized that the authors of the eulogies of Simeon, his sons Stefan and Sava, were well-acquainted with the concept of the monastic desert, epitomized by Mount Athos whose attributes are blossoming, fragrance and illumination. Subsequent Serbian writers also made ample use of the idea of the miraculous blossoming and transformation of matter, especially in paraphrasing Psalm 92, 12–14. Their paraphrases are never identical, however; on the contrary, the emphasis varies both in substance and in function. Apart from “ideological” messages about the flourishing dynasty and state, the verses of this psalm are usually used to refer to piety and a virtuous life. It probably is not a coincidence that such references frequently occur in the eulogies to the sainted heads of the Serbian Church, but also to distinguished ascetics. Thus St Sava, “like a good-smelling lily, is saturated with scents of piety”, archbishop Nikodemos [Nikodim] blossoms like a “fine-growing palm tree”, and patriarch Ephrem [Jefrem] “blossoms offering spiritual gifts”. The virtue attained by two distinguished anchorites, St Peter of Koriša [Petar Koriški] and St Ioannikios of Devič [Joanikije Devički], is described in much the same way.

Blossoming as a metaphor for virtuousness and the ascetic struggle did not draw solely upon Psalm 92; it was evoked by a variety of poetic images. The *Service* to the holy king Milutin, for example, refers to the “most beautiful flowers of piety”, “diverse flowers of [the king’s] many good works”, to “paradise and the lovely lily” or the “mysterious rose blooming with good works”. The understanding of the ascetic struggle and withdrawal to the desert as a major source of heavenly fragrance and blooming is elaborated with much erudition by Theodosios of Hilandar [Teodosije Hilandarac]. He describes St Sava of Serbia as a “desert disciple; a child of calling, an offshoot of quietness, a branch of abstinence, a flower of fasting, a fruit of humbleness, perfected by love and compassion”. Theodosios makes ample use of metaphors to describe fragrance as a sign of sanctity

and as a vehicle for knowing the higher truth through sensory experience, the truth granted by revelation and divine grace.

Similar poetic imagery is found even in post-Kosovo Serbian literature when the predominant saintly model becomes that of the martyr ruler. Thus Gregory Tsamblak [Grigorije Camblak] likens the relics of Stefan of Dečani to the flowers of martyrdom and associates them with illumination: "For at first he grew in your midst as a fragrant rose, and now, amidst the martyrs, he shines forth as a bright star." Similar attributes were accorded to the relics of the greatest martyr of Kosovo, holy prince Lazar, likened by the writer of his *Service* to the rose and the lily.

The traditional *topos* of blooming and renewal in the context of the cult of relics continued into the modern age, and in various domains of culture. In the jurisdictional area of the Patriarchate of Peć, this is particularly noticeable in the work of patriarch Paisios [Pajsije] (1614–1647). His programmatic reestablishment of the cults of the Nemanjićs was predicated on theological and poetic models found in the medieval literary legacy. Similar developments are observable in the veneration of the Serbian saints north of the Sava and the Danube between the sixteenth and eighteenth centuries. The concept of a new lineage, that of the Brankovićs of Srem, of its flourishing and fruits, lay at the heart of the religio-political programme of the Metropolitanate of Krušedol, later of Karlovci, and was used as one of major historical arguments for the legitimacy of the Serbian presence in the region.

A distinctive aspect of this theme is the materialization, conditionally speaking, of the concept of the blossoming, growth and enlivening of matter as a paradigm of the future resurrection and heavenly abodes. For understandable reasons, this was the central message communicated by Eastern Christian gravestones. Apart from other symbolical and allegorical signs, it was expressed by way of blooming lilies, flowers, foliate vines and fruits. This is observable in the funerary practice of medieval Serbia, too, but its distinctive feature, to judge from the surviving material, is in that this repertoire occurs in the form of a rounded-off programme on the representative tombs of the heads of the church. Particularly important of these are the marble sarcophagi at the Patriarchate of Peć with their semantically highly stratified ornamentation. The idea of resurrection and heavenly bliss is expressed through motifs such as arcades, blossoming crosses, rosette flowers, foliate vines, lilies etc. Given the symbolical nature and metaphorical and associative qualities of Byzantine funerary sculpture, there are good reasons to believe that this decoration in fact evoked texts such as Psalm 92, 12–14 about the future life of the righteous in the house of the Lord.

It is in the light of these considerations that we should look at all aspects of the grave of archbishop Eustathios I and the posthumous miracles that occurred at it. A particularly interesting question is whether the story about the miracle

with flowers was reflected in the decoration of his tomb. This should be cautiously allowed, given Felix Kanitz's eyewitness record of 1860 that Eustathios' grave was marked with a marble monument with the lid engraved with a cross on a stepped base and a six-petal flower. This lid, now lost, is known from Kanitz's drawing. This may be a mere coincidence, but the fact remains that this decoration has no analogy in the surviving grave-markers of the heads of the Serbian Church, and that just as unique is Daniel II's narrative about the flowers miraculously growing from Eustathios' grave.

What led Daniel II to use, for the first and last time in his work, flower metaphors to describe the posthumous miracles at Eustathios' grave, remains unknown. And yet, there is no doubt that Eustathios I's "life and deeds" provided a strong defence for the "fragrance of virtue" and attributes of the heavenly abode manifested by his body. Namely, his hagiography, both in details and as a whole, and regardless of whether drawing upon hagiographic commonplaces or historical facts, indeed suggests a person profoundly committed to living the life of an "earthly angel". This is demonstrated by the stages of his path: longing for a solitary life from early days, withdrawal from the world, taking of monastic vows, devotion to all monastic duties. Moreover, Eustathios was one of those prelates who looked up to St Sava of Serbia and built their habitus in the most illustrious Christian *deserts*, withdrawing to Athos and making pilgrimages to Jerusalem and the Judean Desert. Eustathios' lifestyle and service was accommodated to supreme models, and its course and stages clearly suggest a person consciously prepared for the highest offices in the hierarchy. At first appointed hegumen of the monastery of Hilandar on Mount Athos, upon his return to Serbia he became bishop of Zeta, and eventually was elevated to archbishop of Serbia with the blessing and under the patronage of king Dragutin. Daniel II does not fail to describe, using standard *topoi*, his Christian and pastoral virtues, with a special emphasis on the ascetic aspect of his personality. And yet, what made Eustathios a truly outstanding person were his charisma and his holiness, which Daniel portrays using hesychast concepts such as praxis and vision. The same meaning resides in phrases such as "well-reasoned discernment" and "well-reasoned words", fundamental notions in Christian ascetic literature. Such abilities, regarded as being God's gift and a charismatic quality of the highest order, were the true source of the authority that the renowned abbas-ascetics enjoyed among the larger populace of medieval society. According to Christian beliefs, it was this category of "holy men" — recipients of divine grace — that was granted the privilege of having their relics exude the "fragrance of virtue" like paradisiacal flowers. This seems to be the framework in which the true meaning of the "extraordinary sight" at the grave of Eustathios I at Žiča should be understood.